Vingança e Temporalidade: Os Tupinambás[1]

MANUELA L. CARNEIRO DA CUNHA
EDUARDO B. VIVEIROS DE CASTRO

Para Florestan Fernandes.

> A vingança, ainda além dos umbrais da eternidade, se por um lado não prova bons dotes de coração, descobre que estes povos, ou antes, seus antepassados, tinham idéias superiores às do instinto brutal dos gozos puramente positivos do presente. (Varnhagen)

Dóceis, os Tupinambás[2] convertiam-se à fé dos jesuítas. Dóceis, decerto, mas inconstantes, queixavam-se os padres: "lo que yo tengo por maior obstáculo para la gente de todas estas naciones es

---

1 Este trabalho foi apresentado no simpósio "Etnohistoria del Amazonas", no 45.º Congresso Internacional de Americanistas (Bogotá, 1-7 de julho de 1985). Ele é parte de um ensaio bastante mais extenso, em preparação, sobre a guerra e o canibalismo Tupi-Guarani, onde se incorporam materiais Tupi-Guarani contemporâneos, e onde são tratados em detalhe aspectos aqui brevemente mencionados, ou mesmo omitidos, como o estatuto dos prisioneiros de guerra, a conexão guerra-escatologia e a articulação do tema da vingança com a organização social Tupinambá. A colaboração entre os autores surgiu a partir da necessidade de desenvolvermos e consolidarmos observações feitas por um de nós entre um grupo Tupi-Guarani contemporâneo, os Araweté, cuja cosmologia apresenta um parentesco direto com os fatos Tupinambá (Castro 1984).

2 Tupinambá, o etnônimo que maior fama alcançou, recobria uma quantidade de grupos locais no Amazonas, no Maranhão e na costa oriental do Brasil até o Rio de Janeiro. Ele será usado aqui em sentido lato, abrangendo todos os grupos de língua Tupi da costa e, em particular, os Tupiniquins.

su propia condición, que ninguna cosa sienten mucho, ni pérdida espiritual ni temporal suya, de ninguna cosa tienen sentimiento mui sensible, ni que les dure; y así sus contricciones, sus deseos de seren buenos, todo es tan remiso, que no se puede hombre certificar de él" (Pe. Luís da Grã a Pe. Inácio de Loyola. Piratininga, 8 de junho de 1556, CPJB II:294). Uma mesma inconstância não os incitava a resistir à conversão, mas tampouco a perseverar: "com hum anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outro os tornarei a desconverter" ... (Diálogo da Conversão do Gentio, CPJB II: 320).

Uma única obstinação nessa indiferença, nessa plasticidade social dos Tupinambás: a vingança. Contra a morte cerimonial do cativo de guerra e o canibalismo aliaram-se os jesuítas e os governadores gerais do Brasil.

Quanto à guerra propriamente dita, mantida por motivos estratégicos pelos religiosos e pela administração colonial, estimulada por ser fonte de escravos pelos moradores, mudava de forma essencial. Sujeita ao governador, não seria mais a mesma guerra. Os inimigos deveriam, ordenava o governador Duarte da Costa, ser mortos no campo de batalha "como soem fazer todas as outras nações", e, quando aprisionados, não se os devia matar e comer, mas escravizá-los e vendê-los (Ir. António Biázquez a Pe. Inácio de Loyola, Bahia, 10 de junho de 1557, CPJB II:382). Inversão radical da guerra índia, que não procurava matar senão apresar inimigos, inimigos que serviam tanto quanto eram servidos (já que eram alimentados pelo grupo e pouco deviam a seu captor), e que só com muita relutância eram vendidos aos portugueses. Os Carijós-Guaranis da Missão dos Patos chegavam a preferir vender seus parentes em escravidão a ceder seus cativos (Relação de Jerônimo Rodrigues in HCJB II:39, e Relação in HCJB VI:513 n. 2). Indigno de verdadeiros guerreiros era se libertarem prisioneiros a troco de resgate (Thevet 1978 [1556]: 135).

Com muita relutância e fortemente coagidos, os Tupinambás foram renunciando à antropofagia. Mas o canibalismo foi abandonado com relativa facilidade se comparado à morte em terreiro. Maior horror e maior empenho dos jesuítas e governador em abolir o canibalismo [3]? Na verdade, se matar e comer os "contrários" era

---

3 Duarte da Costa havia feito da antropofagia crime passível de morte, mas sua autoridade, escrevia Nóbrega, não era respeitada. Mem de Sá, seu sucessor, é quem impõe aos índios da Bahia, a partir de 1558, o abandono do canibalismo (HCJB II: 39-41) e reserva para si o poder de autorizar guerras entre grupos indígenas (Nóbrega, Bahia, 8 de maio de 1558, CPJB II: 450).

um processo único, e se "não se tinham por vingados com os matar senão com os comer" (Blázquez a Loyola, 1557, CPJB II: 383), o comer parecia vicário em relação ao matar. Havia formas crescentemente perfeitas de realizar a vingança. A vingança por excelência era a morte cerimonial no terreiro, elaborada seqüência descrita com certo deleite macabro por Thevet, por Léry, por Cardim, em que um prisioneiro, após ter vivido alguns meses ou até alguns anos entre seus captores, era abatido em praça pública. Decorado de plumas e pintado, travava com seu matador, também paramentado, diálogos cheios de arrogância sobre os quais tornaremos a falar. Preso por grossas cordas amarradas à cintura, deveria idealmente ser morto com uma única pancada da ibirapema, a "espada" de madeira que lhe devia esfacelar o crânio, enquanto ele cairia, face contra a terra. Seu executor retirar-se-ia para um prolongado e rigoroso resguardo, durante o qual se lhe fariam escarificações comemorativas e tomaria um novo nome. Muitos convivas vindos de diversas aldeias aliadas partilhavam da carne do morto, do "triste", como lhe chama Cardim. Duas regras presidiam a refeição canibal: nada do morto devia ser perdido; todos, parentes, amigos, aliados, homens, mulheres, crianças, com a exceção única e forte do matador, deviam participar do festim. As vísceras eram cozidas e destinadas às crianças. A carne era assada (ou moqueada para ser consumida em novas festas ou por convivas ausentes). Se fosse escassa a carne para tanta gente, podia-se fazer um caldo de um pé ou de uma mão. "Em morrendo este preso, logo as velhas o despedaçam e lhe tiram as tripas e forçura, que mal lavadas cozinham para comer, e reparte-se a carne por todas as casas e pelos hóspedes que vieram a esta matança, e dela comem logo assada e cozida e guardam alguma, muito assada e mirrada, a que chamam moquém, metida em novelos de fio de algodão e posta nos caniços ao fumo, para depois renovarem seu ódio e fazerem outras festas, e do caldo fazem grandes alguidares de migas e papas de farinha de carimã, pera suprir na falta de carne, e poder chegar a todos" (Salvador 1982: 87).

Essa era a forma plena da morte em terreiro, na qual o matador "ganhava nomes na cabeça de seus contrários", contrários que podiam ser mulheres e crianças aprisionadas ou mesmo os filhos de prisioneiros havidos com mulheres que se lhes dava, filhos, portanto, de mães locais e de pais inimigos. Mas havia também formas abreviadas deste complexo ritual. Para "ganhar nomes", bastava também matar os inimigos no campo de batalha — desde que se lhes quebrasse devidamente a cabeça — ou mesmo, prática muito corrente,

desenterrar mortos inimigos e lhes esfacelar o crânio. Podia-se também ganhar nomes nas cabeças das onças, sacrificadas com todas as honras no terreiro, mas não comidas. Podia-se fazê-lo nas cabeças de mulheres cativas que, poupadas por se terem casado com homens do grupo, morriam de sua morte natural. Estas, depois de mortas, quebrava-se o crânio. Ou então, iam-se desenterrar os inimigos vendidos como escravos aos moradores, e que serviam assim duplamente: em vida aos portugueses, na morte aos Tupis.

Como se vê, a quebra dos crânios era perseguida com muito maior afinco que a antropofagia. Não se dizia a um desafeto: "vou-te comer", mas "quebro-te a cabeça", no sentido, diz Léry, em que se dizia em França, "je te créverai" (Léry 1972 [1585]: 150). Os catecúmenos das aldeias jesuíticas podiam assim resignar-se a não comer seus cativos, mas dificilmente deixariam de matá-los segundo os modos prescritos. Quando, em 1554, os índios de S. Paulo de Piratininga atacaram um outro grupo e tomaram prisioneiros, os padres louvaram-se que os tivessem mortos e sepultados à maneira cristã (Anchieta a Loyola, S. Paulo de Piratininga, 1.º de setembro de 1554, CPJB II: 109). "Verdade é", indigna-se Anchieta sete anos mais tarde, "que ainda fazem grandes festas na matança de seus inimigos, eles e seus filhos, *etiam* os que sabiam ler e escrever, bebendo grandes vinhos, como antes costumavam e, se não os comem, dão-nos a comer a outros seus parentes, que de diversas outras partes vêm e são convocados para as festas" (Anchieta a Pe. Diogo Laines, São Vicente, 30 de julho de 1561, in Anchieta, org. Viotti: 173).[4]

Na verdade, trata-se de entender o que constitui, de forma essencial, a vingança. A antropofagia, como vimos, torna-a completa, e

---

4 Em início de 1555, reúnem-se muitas aldeias para a guerra. Piratininga, habitada por neófitos cristãos, não é chamada: "só destes se não fez caso, como se já não fossem homens senão mulheres, por nos obedecerem a nós e quererem adotar os nossos costumes. Quando o soube o principal desta aldeia (trata-se de Martim Affonso Tibiriçá, protetor dos jesuítas e de Martim Affonso de Souza que lhe deu seu nome cristão), deu mostras de brilhar nele a admirável graça de Deus... Contou-nos isso o nosso principal sem lhe dar maior atenção..." (Anchieta, *Cartas*, org. Viotti: 91-92). Se em janeiro Anchieta se felicita da indiferença do principal a essa afronta, em março já tem de amargar a "inconstância" de Tibiriçá que, retomando o velho nome e sacudindo o de Martim Affonso, se dispõe a matar um prisioneiro "à moda gentílica" diante dos próprios catecúmenos, e que, para tanto, enfrenta os padres a brados (Anchieta: ibidem: 101). E é com evidente prazer que em 1563, Tibiriçá, com a ibirapema numa mão e a bandeira cristã na outra, parte a cabeça de um contrário ao defender os padres de um ataque inimigo a Piratininga (Anchieta, ibidem: 191-192).

voltaremos a comentá-la. O inimigo morto é peça fundamental e tê-lo aprisionado em luta é a melhor forma de o obter, mas não a única. Necessário, este morto não é ainda suficiente: "posto que este gentio pelo campo mate o inimigo às estocadas, ou com tão poderosos golpes que o parta pelo meio, como o não matou com o quebrar a cabeça, logo hão que o morto não é morto, nem o matador pode jactar-se de lhe haver dado a morte, nem poderá tomar nome nem riscar-se" (Brandão 1943 [1618]: 286); "não têm por valor o matar se não quebram as cabeças, ainda que seja dos mortos pelos outros..." (Salvador 1982:85). Átomo da vingança, dois inimigos, um deles morto, outro que lhe esfacelou o crânio.

A vida social é posta a serviço da produção deste par e deste ato elementar. Assim, o ciclo de vida e o destino póstumo organizam-se ambos em torno da vingança. Um homem nasce como futuro vingador. A mãe besunta os seios de sangue do inimigo para que a criança o prove. Mais tarde, "esfregam-lhe o corpo, os braços e as pernas com o sangue inimigo a fim de torná-lo mais valente" (Léry, 1972 [1585]: 151; Thevet, 1978 [1556]: 132). Quando lhe perfurarem o lábio será "para que se torne um guerreiro valente e prestigiado" (Evreux 1864: 129) [5]. Enfim, a quebra do crânio do primeiro inimigo lhe permitirá ascender à condição plena de homem: primeira vingança, primeira renomação, primeiro acesso a uma mulher fértil, a um verdadeiro casamento, primeira paternidade (Cardim 1980: 144, Jácome Monteiro HCJB VIII: 409. Anchieta, Ibidem: 434). Todo filho era filho de um matador, e as mulheres recusavam-se a quem não houvesse matado.

A vingança confere "honra". O feito guerreiro é a fonte do prestígio político e permite, por decorrência, a poligamia. Como diz Léry, invertendo causas e efeitos, "quanto maior o número de esposas mais valentes são considerados" (Léry, 1972 [1585]: 173): Cunhambebe teria treze mulheres, Amenduna trinta e quatro (Thevet, 1953 [1575]: 135-6). A poliginia era, na verdade — e nisso Léry não se engana —, o sinal de ostentação do grande guerreiro: "Vi alguns com oito mulheres, cuja enumeração era feita com a intenção de homenageá-los" (Léry, 1972 [1585]: 172).

5 Léry havia resgatado uma mulher e seu filho, prisioneiros dos Tupinambás. Manifesta sua intenção de levar o menino para a França, mas a mãe responde que "esperava que o filho crescesse e dali fugisse para se reunir aos maracajás e vingá-los". E Léry comenta: "Essa gente tem arraigado no coração o sentimento de vingança" (Léry, 1972 (1585):145).

O guerreiro não acumula apenas mulheres: a cada morte que inflige, vai somando os nomes que toma e vai desenhando no próprio corpo um riscado que lhe entalha a pele. A renomeação é também renome: "Assim, mais glorioso que Cipião o Africano e César Germânico, [o Tabajara Rairi] podia vangloriar-se de vinte e quatro nomes, verdadeiros títulos de honra, comprobatórios de sua presença em vinte e quatro honrosas batalhas. Seus nomes eram acompanhados de elogios, verdadeiros epigramas escritos não no papel, nem no bronze, nem na casca das árvores, mas na própria carne. Rosto, ventre e coxas eram o mármore sobre os quais mandara gravar a história de sua vida, com caracteres e figuras estranhas; e a sua pele mais parecia, assim, uma couraça adamascada..." (Abbeville, 1975 [1614]: 268).

Honrada também entre todas é a morte em terreiro, sobretudo pelas mãos de renomado guerreiro (por exemplo, Thevet, 1978 [1556]: 135), morte pela vingança e que anuncia vinganças. Ao vingador, enfim, são reservados honras e privilégios póstumos: é ele quem saberá encontrar, depois de morto, o lugar delicioso das almas, esse lugar a que as mulheres chegam — quando chegam — com tantas dificuldades. Quanto aos que nunca se vingaram, ficarão com Anhang (Evreux, 1864: 127, 138; Thevet, 1953 [1575]: 85): "Acreditam não só na imortalidade da alma, mas ainda que, depois da morte, as que viveram dentro das normas consideradas certas, que são as de matarem e comerem muitos inimigos, vão para além das altas montanhas dançar em lindos jardins com as almas de seus avós. Ao contrário as almas dos covardes vão ter com *Ainhãn*, nome do diabo, que as atormenta sem cessar" (Léry, 1972 [1585]: 159).

O principal Pindobuçu estava doente, e Thevet lhe afirma que Tupã lhe mandou a doença. Pindobuçu roga ao francês que interceda por ele junto a Deus (esse Deus que os cristãos chamam de Tupã) e obtenha sua cura. Thevet lhe impõe condições: recebido o batismo, que deixe de crer nos feiticeiros e profetas e que abandone vingança e antropofagia. Feito isso, assegura-lhe, não só ficará restabelecido, mas, quando morrer, sua alma irá para o céu, destino "dos que não se vingam da injúria de seus inimigos". Não havia, responde significativamente Pindobuçu, obstáculo às primeiras condições, a última, porém, era inexeqüível: "mesmo que Tupã lho pedisse, não poderia fazê-lo: e se o fizesse, morreria de vergonha" (Thevet, 1953 [1575]: 85-6). Pindobuçu e Thevet concordam quanto à existência de uma vida eterna, feita de infindáveis alegrias. Mas Thevet inverte, e inverte intencionalmente, os requisitos para essa vida eterna. Esquecer a vingança é

o avesso da condição Tupinambá de acesso ao paraíso, esse paraíso que privilegia os vingadores. À religião do perdão opõe a religião da vingança.

A vingança é, assim, a instituição por excelência da sociedade Tupinambá. Casamento, chefia, xamanismo, profetismo até, tudo não só se articula, mas como que se subsume na vingança. Não nos parece, com efeito, que o profetismo Tupi, contrariamente à interpretação que lhe dá Hélène Clastres (1975: 58), negue radicalmente os princípios da sociedade normal ou ponha em causa um eventual Estado nascente, às vésperas da chegada dos europeus. O discurso profético abole o trabalho, abole regras de casamento (que já em si eram tênues), e só preserva — na realidade, exacerba — a vingança e o canibalismo [6].

Mas, longe de ser uma negação dos fundamentos da sociedade Tupinambá, não teríamos, ao contrário, aqui uma atenção exclusiva para aquilo que, nela, é fundamental, a saber, a vingança? Os profetas seriam, assim, não tanto revolucionários quanto fundamentalistas, contestatários apenas na medida em que todo fundamentalista o é. Se, como percebe com extrema acüidade Hélène Clastres (1975: 36, ss.), a religião Tupinambá se define não pelo seu ponto de partida, um demiurgo de pouca importância, mas pelo seu ponto de chegada — essa Terra sem Mal onde os homens são também deuses — o profetismo, intensificando a guerra, apenas se concentra no modo de acesso à Terra sem Mal, a saber, a façanha guerreira.

O esfacelamento dos crânios, para o qual se mobiliza a sociedade Tupinambá, supõe também, em presença, dois inimigos que é preciso qualificar como tais. Qualificação nem sempre evidente na medida em que os aliados de ontem podem ser os inimigos de hoje. "[Os índios do Maranhão] de grandes amigos e aliados que eram, se tornaram grandes inimigos; e desde então se encontram em estado de guerra permanente, chamando-se uns aos outros de tabajaras, o que quer dizer, grandes inimigos, ou melhor, segundo a etimologia da palavra: tu és o meu inimigo e eu sou o teu. Embora sejam todos da mesma nação e todos tupinambás, atiça-os o diabo uns contra os outros"... (Abbeville 1975 [1614]: 209).

---

6 Que a preservação da guerra e da antropofagia no discurso profético seja uma paráfrase da negação da aliança, na medida em que se devoravam cunhados, como quer Hélène Clastres (1975:58 e n.º 1), parece-nos um tanto abusivo. Decerto, "os Tupi eram gente muito complicada" (H. Clastres 1975:82), mas a paráfrase não deixa de ser excessiva: um canhão para um tico-tico.

Essa qualificação pode ser imediata se se defrontarem dois homens diretamente inimizados por uma morte: o pai que mata aquele que matou a seu filho. Mas esta não é a regra. Ao contrário, os Tupinambás parecem se preocupar em dilatar a identificação de vingadores até torná-la coextensiva a todos os seus aliados. O festim canibal que exige a participação de todos e envolve técnicas de conservação da carne para que aliados distantes possam prová-la é também uma maneira de qualificar todos os devoradores, homens, mulheres, crianças, como possíveis vítimas da próxima matança. É, certamente, a comensalidade antropofágica que delimita as unidades bélicas e que assim, de uma certa maneira, forma ou confirma as unidades sociais. A antropofagia que "confirma nos ódios" aparece como um modo de produzir "inimigos mútuos", tabajaras, e é, portanto, sinal de lealdade última: "Por isso, quando nos convidavam a compartilhar de seus banquetes, duvidavam de nossa lealdade se o recusávamos, o que sempre nos aconteceu" (Léry, 1972 [1576]: 153).

É esse, precisamente, um dos aspectos do diálogo, no terreiro, que parece proceder à qualificação da vítima: "Não és tu da nação dos maracajás que é nossa inimiga? Não tens morto e devorado aos nossos pais e amigos?". O prisioneiro confirma: "Sim, sou forte, matei e comi a todos" (Léry, 1972 [1576]: 148).

Mas há mais do que isto nestes diálogos. Em um primeiro momento, qualificou-se a matança iminente como uma vingança por mortes passadas. Segundo momento do diálogo, afirma-se que a vingança será vingada: a morte presente será a razão de mortes futuras. A iniciativa passa ao prisioneiro, que declara: "Meus parentes me vingarão". Depois disto é abatido [7]. Certeza antecipada de vingança que dá o tom inconfundível de desafio à morte em terreiro e que o combate, que podia durar um dia inteiro, da vítima com seus captores, por mais que parecesse um simulacro, já prenunciava. "Mais parecia", escreve Anchieta da atitude da vítima, "que ele estava para matar os outros que para ser morto" (Cartas, org. Peixoto e Abreu: 224). O que se entrevê aqui é uma certa cumplicidade, da qual voltaremos a falar, que permite à vingança, fruto de vingança,

7 Estes diálogos, descritos em termos semelhantes por vários cronistas, seriam, provavelmente, estereótipos rituais, e como tais devem ser entendidos. Veja-se Staden, que sabia do que estava falando: [Diz o matador], "Sim, aqui estou eu, quero matar-te, pois tua gente também matou e comeu muitos dos meus amigos". Responde-lhe o prisioneiro: "Quando estiver morto, terei muitos amigos que saberão vingar-me" (Staden, 1974 [1556]:182. Ver também Thevet, 1953 [1575]:280 e Cardim, 1980:99).

gerar a vingança futura e que coloca, assim, em uma relação *permanente* de hostilidade os grupos envolvidos.

Há dois modos tupinambás de se agir diante de uma agressão. Pode-se cancelá-la através de uma retaliação imediata e pode-se, ao contrário, mantê-la por mecanismos que cuidadosamente a perpetuem.

Sabe-se que os vingativos Tupinambás estendiam o esfacelamento a tudo o que os ferisse: "se um espinho os espeta, ou se uma pedra os fere, enchem-se de cólera e esmagam aquilo que lhes causou a dor, reduzindo-o a cem mil pedaços... A bem da verdade, sou forçado a acrescentar um certo pormenor, embora o faça com um pouco de vergonha. É que eles se vingam até mesmo dos piolhos e pulgas, mas de um modo antes bestial do que razoável: esmagando-os ... com os dentes!" (Thevet, 1978 [1556]: 135). Quanto às flechas, eram, em pleno campo de batalha, arrancadas do corpo e quebradas furiosamente (Léry, 1972 [1576]: 153). Esta vingança imediata e conclusiva, aplicada aos não-humanos, reencontra-se, no outro extremo, quando se trata de agressão dentro de um grupo que não pretende se cindir. Uma mulher mata um rapaz que se interpunha numa discussão. No dia seguinte, seu filho a enforca e enterra, deitando em cima dela o cadáver daquele a quem ela havia morto. E Anchieta, que relata o episódio, comenta: "nenhum de todo o povo lho impediu, nem lhe falou uma só palavra, porque assim soem vingar os semelhantes homicídios, porque não façam guerra os parentes do morto e se comam uns aos outros" (Anchieta, 1984: 119; vide também Monteiro, 1949 [1610]: 413).

A este primeiro modo, que cancela a agressão, contrapõe-se aquele que, a partir dela, perpetua a vingança: opção que parece derivar, em larga medida, de considerações estratégicas, mas que, uma vez tomada, caracteriza aos inimigos como permanentes e a vingança como interminável. Esta vingança, ao contrário da outra, ficará para sempre inconclusa: "Ontem, devoramos vossos pais: hoje devorar-vos-emos" (Thevet, 1978 [1556]: 127). "Um dos principais lhe diz que não é ele só o que morre, mas que já tem mortos muitos de seus parentes, e que muitos mais hão de matar e comer" (Monteiro, 1949 [1610]: 411). Esta vingança não pode ser cancelada: como tal é concebida enquanto dure, e a conclusão das pazes não o desmente[8].

---

8 O único ritual de conclusão de paz entre dois grupos inimigos é relatado pelo Pe. Leonardo do Vale, em 1562. Os dois chefes inimigos chamam-se mutuamente de esposa, de braço, de dente, ... (CPJB III:478), "pedaço de mim", diríamos. Há aí a idéia de um corpo único, consistente com a indiferenciação interna do corpo social tupinambá.

É o que Thevet percebe quando escreve (ao arrepio de certos fatos, mas intuindo o essencial): "Um estranho costume dos americanos é o de jamais acertarem entre si qualquer trégua ou acordo" (Thevet, 1978 [1556]: 123).

A dispersão mínima da vingança, manifesta no cancelamento imediato da contenda, opõe-se aqui uma dispersão máxima, que a antropofagia se encarrega de realizar e que designa a todos como vítimas possíveis das próximas matanças. Chegado o momento, todos poderão literalmente dizer: "sim, eu comi muitos dos vossos". É nesse sentido que, embora vicária à primeira vista em relação ao matar, a antropofagia é essencial para garantir esta forma permanente da vingança: sem ela, não se produz, no que chamamos acima o átomo da vingança, a qualificação de "inimigo" em escala suficiente para que a vingança possa continuar. O canibalismo é, assim, a condição de perpetuação do sistema: não diziam outra coisa os Tupinambás quando faziam dele o instrumento da "perpetuação dos ódios", requentados, à falta de novas vítimas, graças a banquetes com carnes de inimigos de conserva. "Depois que comem a carne desses contrários, ficam nos ódios confirmados" (Gandavo, 1980:55) [9]

Se a vingança não tem fim, ela é também sem começo: ou melhor, seu ponto de partida é puramente virtual. Sucessão de respostas, desenroladas a partir de um início imaginário, é o que insinua o mito de origem do canibalismo. Uma mãe tinha um filho único que havia sido morto na guerra. Seu matador é capturado. A mulher lança-se sobre ele e morde-lhe a espádua. O prisioneiro escapa e conta aos seus que os inimigos haviam tentado devorá-lo vivo: decidiram que assim fariam no futuro, comeriam os prisioneiros; os inimigos então decidiram da mesma forma (Pigafetta, 1800: 18 apud Métraux, 1967: 68). As explicações aparentemente supérfluas que iniciam o mito

9 A associação entre vingança perpetuada e devoração parece ser corroborada pelos relatos de morte de onças. A onça ocupa no sistema Tupinambá uma posição singular. Diz Jácome Monteiro que se pensava que houvesse sido gente em outros tempos (1949 [1610]:418) e é famosa a frase de Cunhambebe: "eu sou uma onça". A onça podia, como um inimigo, ser morta em terreiro, com tomada de nome (Cardim, 1980:26). Mas um trecho de Thevet (1953 [1575]:156) conta como, depois de morta a onça presa na armadilha, é trazida para o terreiro e paramentada "como um prisioneiro que irá ser comido". Endereça-se então à onça um discurso que é o inverso do diálogo do cativo. Pede-se-lhe que desculpe uma morte que não foi realmente intencional, que a esqueça e a não queira vingar sobre os homens. Discurso do esquecimento que é o avesso do discurso da vingança e que acompanha uma abstenção significativa: a onça não é devorada.

indicam que se está em um sistema de vingança em andamento. O ponto principal, no entanto, parece ser o de que o primeiro canibalismo real é uma retaliação a um canibalismo imaginário, e afirmado como tal. Ou seja, a antropofagia não tem propriamente um motor primeiro: de saída, ela é uma retaliação.

O que é, então, a vingança tupinambá? Os diálogos no terreiro, que dela falam, são, à primeira vista, pobres. Nenhuma transcendência se revela através deles. "Comi teu pai, matei e moqueei a teus irmãos; comi tantos homens e mulheres, filhos de vós outros tupinambás, a que capturei na guerra, que nem posso dizer-lhes os nomes; e ficai certos de que para vingar a minha morte os maracajás da nação a que pertenço hão de comer ainda tantos de vós quantos possam agarrar (Léry, 1972 [1576]: 148).

Quais são os temas? Outras vinganças, outras devorações, as que já se deram, as que se darão e entre as quais a morte iminente não é senão a transição, dívida de velhas mortes e pretexto de mortes futuras. Não cremos que se devam ir buscar outros temas, como fez Montaigne, como fez também Florestan Fernandes, atrás dos que são evocados explicitamente: a vingança tupinambá fala apenas, mas fala de forma essencial, do passado e do futuro. É ela, e somente ela, que põe em conexão os que já viveram (e morreram) e os que viverão, que explicita uma continuidade que não é dada em nenhuma outra instância. A fluidez dessa sociedade que não conta, além da vingança, com nenhuma instituição forte, nem linhagens propriamente ditas, nem grupos cerimoniais, nem regras positivas de casamento, ressalta a singularidade da instituição da vingança. "Como os Tupinambás são muito belicosos", registrava Soares de Souza, "*todos* os seus fundamentos são como farão guerra aos seus contrários" (1971 [1587]: 320). Essa singularidade era realçada pela aparente desproporção entre meios e fins: esses índios que percorriam, escreve Anchieta, até mais de 300 milhas quando iam à guerra, contentavam-se com quatro ou cinco inimigos aprisionados, dando por finda a expedição. "Sem cuidarem de mais nada, regressam para com grandes vozearias e festas e copiosíssimos vinhos, que fabricam com raízes, os comerem, de maneira que não perdem nem sequer a menor unha, e toda vida se gloriam daquela egrégia vitória. Até os cativos julgam que lhes sucede nisso coisa nobre e digna, deparando-se-lhes morte tão gloriosa, como eles julgam, pois dizem que é próprio de ânimo tímido e impróprio para a guerra morrer de maneira que tenham de suportar na sepultura o peso da terra, que julgam ser muito grande" (Anchieta a Loyola, Piratininga, 1554, org. Viotti, 1984: 73-74).

O que há nessa "morte gloriosa"? Sua forma particular, o esfacelamento do crânio, poderia sugerir uma liberação rápida da alma, que encontraria, imediatamente, o caminho da Terra sem Mal: a quebra do crânio de Maíra-Monan seria seu paradigma (Fernandes, 1970 [1952]: 314). Estas associações podiam estar presentes, mas não são as que os relatos enfatizam. O que ressaltam os cronistas é que, na morte em terreiro, a vítima que se porta à altura deixa de si memória: "sê valente e esforçado", dir-lhe-ia o matador, "não morras como mesquinho, e procura deixar de ti memória (Monteiro, 1949 [1610]: 412). Mas que memória é essa? Embora o cronista possa falar no desejo de uma velha destinada ao sacrifício de "deixar o nome" (Souza Ferreira, 1894:130), não se trata, a nosso ver, de um nome pessoal. Decerto, o matador toma nome no crânio da vítima mas, afora Anchieta (1984:75) e Cabeza de Vaca para os Guaranis, ninguém sugere que seja o nome do morto. Tudo indica, ao contrário, que não seja. Métraux chega, aliás, a sugerir que o novo nome do matador seja, inversamente, uma camuflagem destinada e eludir a vingança da alma da vítima (Métraux 1967). Ainda que fosse seu nome que deixasse o morto, seria necessário provar que o nome marcava uma identidade pessoal entre os Tupinambás. Na realidade, pensar o "nome" que o morto deixa como sua memória pessoal parece fazer violência aos textos de que se dispõe.

Mas, se não é *seu* nome, sua memória pessoal, o que deixa a vítima? Os textos falam reiteradamente de três temas que vêm associados: memória, vingança e cauinagens. "De fato, quando estão mais bêbados, renova-se a memória dos males passados, e começando a vangloriar-se deles logo ardem no desejo de matar inimigos e na fome de carne humana" (Anchieta a Loyola, São Vicente, 1555, in Anchieta 1984: 90). Numa dessas cauinagens, os Tupinambás se lembraram de um grupo de Maracajá submetido vinte anos antes aos franceses e que viviam em paz na Ilha Grande: "após beberem cauim, os tupinambás, muito excitados, resolveram saqueá-los, alegando tratar-se de descendentes de inimigos mortais... e tal carnificina fizeram que dava dó ouvir clamarem as vítimas" (Léry, 1972 [1585]: 153; vide também Monteiro, 1949 [1610]: 410). Gabriel Soares de Sousa, consciente da associação entre memória e vingança, expressa-a, no entanto, em termos portugueses, mediterrâneos: "promete-lhes (o principal) vitória contra seus inimigos... de que ficará deles memória para os que após eles vierem cantar em seus louvores" (1971 [1587]: 320). É a glória, o renome, a fama. Mas se a fama é a mesma, mesma a glória, dos que ven-

cem e dos que são abatidos em terreiro? Qual é então o conteúdo dessa memória. Nada, aparentemente, além da memória da vingança, produzida pela vingança e apontando para a vingança. Aqui tampouco, nenhuma transcendência. Na verdade, a vítima passa a ser objeto de uma rememoração e de uma projeção no futuro que nada parece ter de personalizado: rememoração e prospecção das relações devoradoras entre os dois grupos inimigos, grupos que, na ausência de mecanismos internos de constituição, parecem contar com os outros, seus contrários, para uma continuidade que só os inimigos podem garantir. Donde a cumplicidade, o partilhar da glória, entre matadores e vítimas, que deixou perplexos os cronistas. A memória de cada grupo, o futuro de cada grupo, se dá por inimigos interpostos.

Compreende-se, assim, que o túmulo honrado entre todos seja o estômago do inimigo. A vítima realiza-se plenamente enquanto ser social na medida em que, através dela, se dá a passagem e a união entre o que foi e o que está por vir. Por isso essa é a morte gloriosa por excelência, a morte social: as outras são mortes naturais. Esta, ao contrário, é a morte que dará novo impulso à espiral interminável das vinganças. Há aqui uma circulação perpétua da memória entre grupos que se entrevingam, circulação garantida pelo fato de que uma morte jamais quita morte anterior. Não há círculo da vendetta, mas espiral ou pêndulo.

Voltando: o que é transmitido de uma geração a outra pelos Tupinambás? Nomes, não; posições cerimoniais, não. Apenas a memória da vingança, isto é, a vontade de se vingar, a identidade dos inimigos que devem ser guerreados, a memória dos mortos na guerra, isto é, o que se herda é uma promessa, um lugar virtual que só é preenchido pela morte do inimigo. Herda-se uma memória. Neste sentido, a memória não é resgate de uma origem ou de uma identidade que o tempo corroeu, mas é, ao contrário, fabricação de uma identidade que se dá no tempo, produzida pelo tempo, e que não aponta para o início dos tempos, mas para seu fim. Há uma imortalidade prometida pelo canibalismo.

A centralidade da vingança, Florestan Fernandes já a havia provado magistralmente (1970 [1952]). Mas, levado talvez por suas premissas teóricas, acabou fazendo da guerra o instrumento da religião, não no sentido que evocamos acima, mas no de um meio para a restauração da integridade de uma sociedade ferida pela morte de seus membros. Para tanto, um culto dos ancestrais que os relatos dos cronistas não sustentam e que Métraux (1967: 70), com acerto, contestou.

A guerra de vingança tupinambá não nos parece ser instrumento de algo anterior a ela. Na verdade, sua ligação com a sociedade parece-nos antes ser uma relação fundante. Assim, em vez de nos perguntarmos o papel da vingança na sociedade, seria necessário procurar o que é uma sociedade fundada sobre a vingança. Não se trata, como faz Pierre Clastres (1977), de pensar uma sociedade primeira que a guerra se encarregaria de manter indivisa. Trata-se, ao contrário, de perceber em que medida a vingança produz uma sociedade que não existe senão por ela.

Cremos que é preciso inverter os termos: não se trata para os Tupinambás de negar ou transcender a morte para recolocar uma continuidade vivos-mortos que garantisse a permanência da sociedade: a vingança não é uma re-ligação dos vivos com seus mortos ou uma recuperação de substância. Não se trata de haver vingança *porque* as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo destruidor do tempo; trata-se de morrer *para* haver vingança, e assim haver futuro. Forma de pôr a morte a serviço da vida, não combate contra a morte. A vingança é uma mnemotécnica, mas é mobilizada para a produção de um futuro. A vingança é a herança deixada pelos antepessados e, por isso, abandonar a vingança é romper com o passado; mas é, também e sobretudo, não ter mais futuro: pressionado pelos franceses a vender em escravidão seus prisioneiros de guerra, um Tupinambá comenta: "Não sei o que vai acontecer no futuro, depois que nosso pai Colá (Villegaignon) chegou aqui, já não comemos nem a metade de nossos prisioneiros" (Léry, 1972 [1576]: 144-145). A memória aparece, portanto, não como um fim em si mesmo — lembrar os mortos —, mas como um meio, um motor, para novas vinganças.

Assim, não é o resgate da memória dos mortos do grupo que está em jogo, mas a persistência de uma relação com os inimigos. Com isso, o inimigo torna-se o guardião da memória do grupo; e a memória do grupo (inscrita nos nomes que se tomou, nas carnes tatuadas, nos cantos e discursos em que se recapitulam quantos se matou e se comeu) é uma memória dos inimigos. Os inimigos passam a ser indispensáveis para a continuidade do grupo, ou melhor, a sociedade tupinambá existe no e através do inimigo. Reencontra-se aqui a cumplicidade evocada acima.

Resumindo: o nexo da sociedade tupinambá é a vingança. Mas a vingança não é outra coisa senão um elo entre o que foi e o que será, os mortos do passado e os mortos por vir ou, o que dá no mesmo, os vivos pretéritos e os vivos futuros. Dizer que seu nexo é

a vingança é, portanto, dizer da sociedade tupinambá que ela existe na temporalidade, que ela se pensa a si mesma como constituída no tempo e pelo tempo. Dependente do que lhe é exterior, a sociedade tupinambá faz da morte em terreiro e com devoração a morte honrosa por excelência: é ela quem garante a *memória*. Memória que não é, como vimos, a imortalidade pessoal que o herói grego alcança pela morte gloriosa, imortalidade constituída pela fama entre os homens (Vernant, 1982, 1983), mas memória cujo único conteúdo é a vingança de que a vítima é o resultado, mas também o penhor. Enquanto resultado de vinganças anteriores, ela garante a existência do grupo que o devora, enquanto penhor de novas vinganças, a do grupo a que pertence. Mas em ambos os aspectos, e para ambos os grupos, a vingança é o fio que une o passado e o futuro e, nesse sentido, vingança, memória e tempo se confundem.

Nada mais contrastante com essas sociedades Tupi que habitam o tempo do que as sociedades de língua Jê, que se pensam, elas, sob a espécie da espacialidade e da reiteração. Os Timbiras orientais, por exemplo, parecem querer rebater e encerrar o mundo passado, presente, futuro, no espaço circunscrito da aldeia. Nesse espaço, tudo tem seu lugar, diríamos até, tudo é lugar (Cunha, 1978: 23, 35 ss.) e esse lugar imutável exorciza o tempo. Os nomes se transmitem, as metades se posicionam ontem como hoje, os segmentos residenciais permanecem, ligados às mulheres. Quanto ao exterior, ele é apropriado de vários modos: o conceito de "estrangeiro" tem seu lugar alocado na estrutura cerimonial, já que é o nome dado a um dos grupos de praça (Nimuendaju, 1946). Os chefes honorários que "representam" outros grupos étnicos (vide Azanha, 1984:44) são membros da própria aldeia, distinguidos para marcar (ao mesmo tempo que abrigar) os de fora: ou seja, o chefe honorário dos Apinayé na aldeia Krahó será um Krahó, como o chefe honorário Krahó no Rio de Janeiro será um carioca. São inversos de embaixadores, na medida em que são externos aos grupos que representam. Mas são eles que fazem da aldeia o microcosmo que ela é: introjetam na aldeia a totalidade do mundo exterior (Cunha, 1973: 24).

Se, para os Tupinambás, a vingança é propriamente interminável, as relações com os inimigos, entre vários grupos de língua Jê, são, ao contrário, pensadas como algo que clama por conclusão. Entre Xikrin e Krahó, por exemplo, as histórias sobre gente estranha (que pode ser também uma espécie estranha, monstro demoníaco ou animal), organizam-se segundo um esquema simples que vai do

encontro à batalha, e da batalha ao encerramento da vingança, eventualmente, através de um massacre definitivo (ao qual os Tupinambás não parecem ter recorrido) (Vidal, 1977: 239, 241, 251, 253; Schultz, 1954: 155-6). Como nos Tupis, esse é o esquema clássico do mito de origem de uma cantiga ou de um ritual novo (Castro, 1984), mas diferentemente dos Tupis, cancelam-se as relações com esses inimigos pela simples apropriação de seus cantos ou de seus rituais. Inconclusa por definição entre os Tupinambás, a vingança é aqui prontamente cancelada. O que queremos dizer com isto não é que os grupos Jê não tenham sido guerreiros, o que seria negar a evidência, é, sim, que uma batalha é sempre uma nova empresa, iniciada e terminada sem necessária referência ao passado e ao futuro. "Confirmação nos ódios" entre os Tupinambás, a guerra Jê prevê, ao contrário, uma quitação: "Está bem, está pago já!", é a conclusão de um mito Krahó (Schultz, 1954: 156).

Confirmação indireta desses dois modos de pensar a existência da sociedade — materializada no tempo ou substanciada no espaço — seriam as utopias características dessas sociedades. À forma "crônica" das utopias Jês, corresponde entre os Tupi-Guaranis uma forma "tópica": não se espera o advento da Terra sem Mal sob a forma, para nós familiar, do "milênio" como um evento a ser esperado no tempo, tempo que é, nestas sociedades, seu modo normal de produção; é preciso procurar a Terra sem Mal no espaço, talvez a leste, talvez a oeste, e Tupis e Guaranis, perambulam à sua procura. Quanto aos messianismos Jês conhecidos (Croker, 1963, Melatti, 1977), assumem uma forma milenarista consistente com sociedades que se apresentam espaciais: seu advento é da ordem do evento. Em suma, as utopias das sociedades Tupis (que se pensam segundo o modo temporal) seriam dadas no espaço, as utopias das sociedades Jês (que se pensam segundo o modo espacial) seriam dadas no tempo.

O contraste dos Tupinambás com certos grupos Jê não quer ser uma tipologia: tem por única função ressaltar certas características daquelas sociedades, que vínhamos sugerindo, e tampouco quer esgotar os contrastes possíveis. Haveria que introduzir aí, por exemplo, o caso dos povos do Vaupés-Negro. Nestes, a relação com o tempo se dá, literalmente, sob a forma da conjuração. O intento expresso no mito, no ritual xamanístico, nas cerimônias do "Jurupari", é a abolição do hiato temporal entre o presente e uma *origem*. Toda a cosmologia destes povos parece fundada numa luta

contra a entropia, na afirmação de uma identidade, sempre posta em risco, com um passado a ser recuperado. A reiteração, aqui, é de outra ordem que para os Jê-Bororo: há uma aparência de aceitação do tempo, mas que não passa de aparência. Estas sociedades não se contentam com a afirmação de um laço metonímico ininterrupto (à moda linhageira) com a ancestralidade, mas se reasseguram de sua própria identidade através de um curto-circuito que, a cada duas gerações, as transporta às origens — elas mesmas concebidas (mas aqui trata-se de metáfora) sob a espécie de uma alternância geracional cíclica e de um afastamento face a um começo espácio-temporal absoluto (Hugh-Jones, 1979). A reiteração se faz aqui no elemento da temporalidade, ou melhor, é a própria temporalidade que se torna retorno do Mesmo. Sociedades-ioiôs, que não se desprendem de seu momento inicial. Nelas, o sentido da memória se aproxima bem mais da *aletheia* grega: a memória é retorno, retrospecção, reprodução. Já nos Tupi, a memória estará a serviço de um destino, não de uma origem, de um futuro e não de um passado.

O problema etnológico geral que nos interessa é o de saber se a clássica representação da sociedade primitiva como "sociedade fria", tipo onde se acham associados três traços cruciais — pequena abertura para o exterior, trama social interna elaborada, recusa de um devir histórico (como resume Lévi-Strauss, 1973: 375-6) — se essa imagem, conquanto instigante e não-trivial, basta para dar conta dos modos de continuidade social sul-americanos. Em outras palavras, trata-se de saber se o esvaziamento ou neutralização da dimensão temporal, em troca de um privilégio concedido à espacialidade, é, de fato, um invariante cosmo-sociológico forte na América indígena. Sínteses recentes pareciam militar em favor de tal interpretação. Elas sugerem, ademais, que esse esvaziamento da temporalidade vai de par com uma atitude de denegação (expulsão, mascaramento) ou de domesticação (interiorização) da diferença. A afinidade — a aliança matrimonial e política — seria um referente central desse conceito de diferença; e a exclusão da temporalidade se manifestaria, de modo imediato, na "escala temporal restrita" em que se movem as sociedades do continente. Afinidade problematizada ou mascarada: descendência neutralizada pela amnésia genealógica e por um tempo sem espessura: como se vê, a questão de se determinarem os eixos e princípios pelos quais se assegura a continuidade social passa a ser fundamental para os numerosos povos da América indígena onde não vigoram nem as formações políticas centralizadas, nem os "paradigmas africanos"

da unilinearidade corporada, nem as formas canônicas da aliança matrimonial perpétua e totalizante.

Vimos que dificilmente os fatos Tupinambás se inserem aí: dificilmente podem ser postos em continuidade, introduzidos no grupo de transformações que eventualmente conferiria uma inteligibilidade comum a formas sociais tão diversas como os povos Jê-Bororo do Brasil Central, os grupos da bacia do Vaupés-Negro, as sociedades do escudo da Guiana. Teríamos em nosso caso o *mesmo* recalque do tempo, o mesmo desconforto face à diferença, e a mesma questão de fundo, diversamente solucionada: o que fazer com os outros, e com o tempo, que torna tudo outro[10]? Não nos parece que assim seja.

Se recusamos para os Tupinambás o qualificativo de "sociedade fria", não nos inscrevemos, entretanto, entre aqueles que martelam o óbvio e dizem que toda a sociedade "está na história"; ou ainda que atribuem a um viés teórico acoplado a uma miopia metodológica (a limitação a estudos "sincrônicos") a representação de um tipo de sociedade fria, como fez recentemente Rosaldo (1980) a propósito do caso dos Ilongot, caçadores de cabeça filipinos. Pois não é menos indubitável que existem estruturas sociais e atitudes cosmológicas, que recusam ativamente a dimensão da temporalidade e que se concebem como fora de qualquer História, e é disto que Lévi-Strauss está falando. O que sugerimos é que estas formas "frias" *não só não esgotam o campo das sociedades primitivas* (termo vago, é certo) *como tampouco lhes são exclusivas* — por exemplo, o caso da Índia (Dumont, 1966).

Talvez o recorte possa ser outro: se o funcionalismo encontrou seu terreno de predileção — embora não seus limites — nas sociedades de linhagens, e o estruturalismo nas sociedades de tipo reiterativo, das quais o conjunto Jê-Bororo é o *locus classicus*, a história foi reintroduzida, e não cremos que fortuitamente, para dar conta de sociedades cognáticas e "não-reiterativas" (vide ainda Rosaldo, 1980). Talvez, neste sentido, a história não seja mais do que a forma de consciência de si mesmas de tais sociedades.

---

10 Ver os trabalhos de Joanna Overing Kaplan (1981, 1984) e de Peter Rivière (1984), que procuram esboçar generalizações comparativas sobre as estruturas sociais e cosmológicas sul-americanas, partindo de níveis estratégicos diferentes, mas de uma mesma perspectiva etnográfica (Guiana: Piaroa, Caribes), e lançando mão do mesmo universo comparativo: os Jê-Bororo e os Tukano, as sociedades mais bem estudadas da América tropical.

Queremos, assim, pôr em causa a associação que costumeiramente se faz entre sociedades primitivas e sociedades "frias" ou "estagnantes". Por impotência ou por opção, o importante é que essas sociedades são recalcitrantes ao evento: nelas, o acontecimento é digerido sem que se converta em questão. Sociedades quentes ou históricas, nos termos de Lefort em que estamos agora discutindo (1978, [1952] seriam aquelas, ao contrário, em que o acontecimento passa a ser elemento de um debate que se refere ao passado para antecipar sobre o futuro. Se todas as sociedades têm, portanto, história, na medida em que todas são fruto de transformações, nem todas são históricas, o que equivale a dizer, note-se, que sociedades históricas são as que têm consciência de sua história e lhe conferem um papel central na sua auto-inteligibilidade: formulação não tão diferente, afinal, da de Hegel, contra a qual Lefort se insurge.

A guerra Tupinambá é o problema. E em última análise, trata-se de saber se esta guerra é um dispositivo de "perseveração no próprio ser" da sociedade em causa: se é uma luta contra o devir e a diferença, em prol de um Mesmo temporal e identitário.

Ora, assim não é. Quanto a isso da "preservação no próprio ser" — célebre mote spinozista evocado por Lévi-Strauss e ecoado por P. Clastres —, dá-se que a vingança Tupinambá, longe de remeter àquelas máquinas de suprimir o tempo que povoam a fábrica social primitiva (mito e rito, totem e linhagem, classificação e origem), é, ao contrário, uma *máquina de tempo,* movida a tempo e produtora de tempo, vindo a constituir a forma Tupinambá integralmente nessa dimensão.

É por isso, por essa subordinação da espacialidade à temporalidade na morfogênese Tupinambá, que a *memória* aparecerá como o meio e o lugar por excelência de efetuação do social. Ou, mais que um meio, a memória é o social Tupinambá, que não existe, a rigor, antes ou fora da memória-vingança, como substância anteposta que se valesse do instrumento da guerra para se refletir e, assim, perseverar. A memória Tupinambá é memória da vingança: a vingança é *a forma e o conteúdo* dessa memória. E assim, é a perseveração da forma que se põe como instrumental para a vingança: *a sociedade é um meio para fins guerreiros.* Por isso a noção de uma "função sociológica da guerra", cara tanto a Florestan Fernandes (1970) como a Pierre Clastres (1977), parece-nos errar no essencial. A guerra Tupinambá não se presta a uma redução instrumentalista, ela não é "funcional" para a *autonomia* (o equilíbrio, a "reprodução") da sociedade, autonomia essa que seria o *telos* da so-

ciedade primitiva. E foi assim que Florestan precisou reduzir a guerra a peça de um inexistente culto de ancestrais, e que Clastres expulsou os Tupis do paraíso primitivo: essa guerra era excessiva dentro do universo morno das funções e da regulação social. Ambos os autores, portanto, invertem a relação meios/fins — se tal relação tem algum sentido, em um caso onde guerra e sociedade são coextensivas.

A guerra de vingança Tupinambá é uma técnica da memória, mas uma técnica singular: processo de circulação perpétua da memória entre os grupos inimigos, ela se define, em vários sentidos, como *memória dos inimigos*. E, portanto, não se inscreve entre as figuras da reminiscência e da *aletheia*, não é retorno a uma Origem, esforço de restauração de um Ser contra os assaltos corrosivos de um Devir exterior. Não é da ordem de uma recuperação e de uma "reprodução" social, mas da ordem da criação e da produção: é instituinte, não instituída ou reconstituinte. É abertura para o alheio, o alhures e o além: para a morte como positividade necessária. É, enfim, um modo de fabricação do futuro.

BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias

Abreviações

CPJB 1954, Serafim Leite (org.) *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*, São Paulo, 4.º Centenário, 3 vols.

HCJB 1937-1949, Serafim Leite (org.) *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.

ABBEVILLE, Claude d'. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia e EDUSP, 1975 [1614].

ANCHIETA, Joseph de. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões de...* (1554-1594) (org. Afrânio Peixoto e Capistrano de Abreu). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

ANCHIETA, José de. *Cartas*, (org. Viotti). São Paulo: Ed. Loyola, 1984.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das Grandezas do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Dois Mundos, 1943 [1618].

CARDIM, Fernão. "Do Princípio e Origem dos Índios do Brasil e de Seus Costumes, Adoração e Cerimônias", In *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. São Paulo: Itatiaia e EDUSP, 1980.

EVREUX, Yves d'. *Voyage dans le nord du Brésil, fait durant les années 1613 et 1614...* (org. F. Denis). Leipzig e Paris: Librairie A. Franck, 1864.

GANDAVO, Pedro de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil.* São Paulo: Itatiaia e EDUSP, 1980.

LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil.* São Paulo: Livraria Martins Editora e EDUSP, 1972 [1585].

MONTEIRO, Jácome. "Relação da Província do Brasil". In (org. Serafim Leite), *História da Cia. de Jesus no Brasil* (HCJB), vol. VIII: 393-425. Rio de Janeiro:Instituto Nacional do Livro, 1949 [1610].

SALVADOR, Frei Vicente de. *História do Brasil* 1500-1627. Belo Horizonte: Itatiaia e EDUSP, 1982.

SOARES DE SOUZA, Gabriel. *Tratado Descritivo do Brasil.* São Paulo: Cia. Editora Nacional e EDUSP, 1971 [1587].

SOUZA FERREIRA, Pe. João de. "América Abreviada, suas notícias e de seus naturais, e em particular do Maranhão...". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo LVII, parte 1: 5-153, 1894.

STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil.* São Paulo; Itatiaia e EDUSP, 1974 [1556].

THEVET, André. "La Cosmographie Universelle", In *Les Français en Amérique — Le Brésil et les Brésiliens*. Na mesma edição, "Histoire d'André Thevet, Angoumoisin, cosmographe du roi, de deux voyages par lui faits aux Indes Australes et occidentales". Paris: Presses Universitaires de France, 1953 [1575].

————————. *As Singularidades da França Antártica.* Belo Horizonte: Itatiaia e EDUSP, 1978 [1556].

Outros trabalhos:

AZANHA, Gilberto. *A Forma Timbira.* Tese de Mestrado, Dep. de Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, 1984.

CASTRO, Eduardo B. Viveiros de. *Araweté: Uma Visão da Cosmologia e da Pessoa Tupi-Guarani.* Rio de Janeiro, Tese de Doutoramento, Museu Nacional, 2 volumes, 1984.

CLASTRES, Hélène. *La Terre sans Mal.* Paris: Seuil, 1975.

CLASTRES, Pierre. Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives, *Libre* 1:137-173, 1977.

CROCKER, William. "The Canela Messianic Movement: an Introduction. *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica* 2, 69-83, 1963.

CUNHA, Manuela C. da. Logique du mythe et de l'action Le mouvement méssianique Canela de 1963. *L'Homme* vol. n.º 4: 5-37, 1973.

————————. *Os Mortos e os Outros.* São Paulo: Hucitec, 1978.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus.* Paris: Gallimard, 1966.

FERNANDES, Florestan. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá.* São Paulo: Pioneira, 1970 [1952].

HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: Spatial and Temporal. Process in Northwest Amazonia*, Cambridge e Londres: Cambridge University Press, 1979.

KAPLAN, Joanna O. Review article: Amazonian Anthropology. *Journal of Latin American Studies*, 13: 151-165, 1981.

————————. "Dualism as an Expression of Difference and Danger: Marriage Exchange and Reciprocity among the Piaroa of Venezuela". In

Marriage Practices in Lowland South America. (K. M. Kensinger, org.) Chicago: University of Illinois Press, pp. 127-155, 1984.
LEFORT, Claude. "Societés 'sans histoire' et historicité", In *Les Formes de l'Histoire — Essais d'Anthropologie Politique.* Paris: NRF/Gallimard, pp. 30-48, 1978 [1952].
LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie Structurale Deux.* Paris: Plon, 1973.
MELATTI, Júlio C. *Messianismo Krahó.* São Paulo: Herder/EDUSP, 1977.
MÉTRAUX, Alfred. *Religions et Magies Indiennes d'Amérique du Sud.* Paris, Gallimard, 1967.
NIMUENDAJU, Curt. *The Eastern Timbira.* Berkeley e Los Angeles: Uni-*History.* Stanford: Stanford University Press, 1980.
RIVIÈRE, Peter. *Individual and Society in Guiana.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
ROSALDO, Renato. *Ilongot Headhunting 1883-1974: a Study in Society and History.* Stanford: Stanford University Press, 1980.
SCHULTZ, Harald. Lendas dos Índios Krahó. *Revista do Museu Paulista,* n.º 5, X: 155-171, 1950.
VERNAT, J.-Pierre. "Le refus d'Ulysse". *Le temps de la réflexion III,* pp. 13-18, 1982.
————————. "PANTA KALA. D'Homère à Simonide". *Actes du VIIe Congrès de la FIEC,* vol. I, pp. 167-473, Budapest, 1983.
VIDAL, Lux. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena. Os Kayapó-Xicrin do rio Caeteté.* São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1977.